

ヘーゲルの自由と人倫

——「ここがロドスだ、ここで跳べ」——

榎 本 庸 男

I. ヘーゲルのカント批判とその立脚点

ヘーゲルはカントの自由概念と、道徳性の立場を批判する⁽¹⁾。ヘーゲルの見るところでは、カントの道徳的法則は内なる他者であり、自己の内に支配と隷属の関係をもたらす (GCSch. 322 f.)。したがってカントが言う自律としての自由は、決して自由ではありえない。それは内的な強制、実定性を生ぜしめる (ebenda)。

カントがこのような自由しか提示できなかったのは、ヘーゲルによると、カントがあくまで、人間の有限性にこだわり、それを絶対化したからである。有限な人間は、道徳的法則が示す目標を目指す実践の立場に立つ。しかしその目標は有限な人間にとって、達成できるものではなく、ただ統制的理念としてのみ表象される。到達できない目標を自己の内にもつということは疎外であり、その目標を端的に命じる道徳的法則は内なる絶対者となる。それは自己ならぬ他者であり、その命に従うことは他律である。さらにヘーゲルはカントが陥った誤りの根本原因をその抽象性に見る。つまりカントは、自由の問題を考えるに当たって、それを具体的現実の中で考えるのではなく、ただ観念的に、抽象的な、他者から切り離された状態の自由のみを考察している。それゆえカントの自由は、実際に現実の内では、つねに自己を制限するという形で現れざるをえない (Diff. 80 ff.)。

それでは以上のようにカントを批判するヘーゲルの立脚点は何処にあるのだ

ろうか。ヘーゲルは何をもって、自らの自由、「自己のもとにあること」を、とりわけ「他在において自己のもとにあること」を、すなわち「最高の共同である最高の自由」(Diff. 82) 主張するのであろうか。ヘーゲルがまず第一に拠って立つ処は実質的人倫である⁽²⁾。「他在において自己のもとにあること」は、世界、自然とそして何よりも他の人間と没交渉に定立された立場では達せられない。それは自他の共同を必要とする。ヘーゲルは、人間を徹底して他者との関係においてみる。「自己はつねに対象によって条件付けられたものであり」(PdG. 143), 「自己意識は他の自己意識においてのみ、その満足を与える」(PdG. 144) のであり, 「自己意識はただ承認されたものとしてのみ成立する」(PdG. 145) のである。このような他者との承認関係には、それを可能にする場が必要であり、またこの承認関係自身が場を形成する。この場が人倫であり、自由との関係でいえば、自由の在所であり、自由が目指すところである。人倫は、具体的には、共同体(国家、市民社会、家族)とその内部での様々な関係や規範として現れる。人間は、人倫においてこそ、自己の権利や本質そして内的な普遍性を獲得する。すなわち具体的な自由、カントが到達しえなかった真の自由を得るのである。このような人倫としての共同体は、国家によって基礎づけられ、国家を頂点とする。したがってヘーゲルでは、人間の自由とそのなすべきことは全くもって具体的かつ現実的な形で示される。すなわちカントのように彼岸にある統制的理念を目指して永遠に実践を積み重ねていくことが自由なのではない。なすべきことは国家の法、慣習の内に示されている(PdR. Vorrede)。哲学のなすべきことはあるべき国家を求めることではない。あるところのものを理解し、それを示すことである(ebenda)。そしてそこに求められていることをなすところに自由がある。

II. ヘーゲルの国家、発展する人倫的宇宙

以上のようなヘーゲルの考え方は、カント批判であると同時に、「絶対的自由の恐怖」(PdG. 431 ff.) をもたらしかねないルソーに対する批判でもあり、

またその危険に盲目な、ロマン主義に導かれた当時の急進的な政治運動に対する批判でもある。彼らの共通した態度は、自由な理性によって真なる国家をうち立てようとするものである。ルソーの言葉を用いれば、「事実によって権利をうち立てること」を拒否し、自由な理性による「約束（契約）」によって、事実を新たに構成しようとするのである⁽³⁾。それに対してヘーゲルは、上に述べたように、「国家をそれ自身の内で理性的なものとして概念において把握し、表そうと」(PdR. Vorrede) 試みる。「国家という人倫的宇宙がいかに認識されるべきか」(ebenda)を示す立場に留まるのである。

このヘーゲルの態度は、周知の通り、既存の国家を無批判に受け入れるものとして酷評されてきた。しかしながらヘーゲルは、国家を決して絶対、至高のものとしているわけではない。確かに国家は人倫の内で最高の位置を占める。市民社会や家族は国家に基礎づけられると同時に、国家に従属する。しかしこれはあくまで客観的精神の内部でのことである。客観的精神は絶対的精神によって相対化される。具体的なレベルでいうと、国家は他の国家と相対的であり、国家間の関係は客観的精神の枠内では解決されない。それは歴史の審判に委ねられるのである。またたとえ国家が客観的精神の内部で絶対性をもっているとしてもヘーゲルの絶対は関係性を全く超越したものではない。ヘーゲルにおいて無限はつねに有限な契機を含まねばならない。そうでなくては自らの無限性を保持できないのである (Rel. 191)。したがってヘーゲルの絶対、無限は運動を欠いた固定したものではない。それは自らの内に矛盾を含み、その力によって発展する。かくして国家は、有限者としての家族や市民社会を含む。それらがもつ矛盾を孕みつつ、それを糧として発展するのである。その発展は、周知のように、東洋的な専制国家から、ギリシア的、ローマ的、ゲルマン的国家を経て、近代国家へと進む (VPG. 31)。国家は一つの精神であり、その精神の属性である自由が発展していく過程が国家の発展過程である。それはまた主体的自由と共同体的結合とが歴史の内で調和を得ていく過程でもある。

さてそれではこのような国家観において、近代的国家はどのように捉えられていたのだろうか。ヘーゲルは、歴史をあたかも彼の時代で終わっているかの

ように取り扱うと批判されることがしばしばある⁽⁴⁾。またそのように受け取られかねない記述も多い (s.z.B. VPG. 524)。ここで詳しく述べることはしないが、ヘーゲルは決してそのような楽観的で迎合的な歴史観をもっているのではない。むしろ近代社会が必然的に内包する矛盾や問題点を的確に捉え、将来への課題を突きつける。

たしかにヘーゲルは近代の市民社会とそこに立つ国家をある程度は高く評価している。ヘーゲルは彼の時代をもって「かくて世界精神はここまで達した」(VGP. III. 455) という。これは『哲学史』の記述であり、ヘーゲルの哲学が前世代の独断的形而上学と懐疑的批判哲学の両契機を止揚して、自己の内に完成させて含むということを主張するものである。しかしヘーゲルの精神は学の世界にのみやすらうものではない。精神は、人間の共同の構成物であり、時代において自らを顕し、国家の形を採る。したがってヘーゲルの時代の国家はある意味で完成されたものとして表される。それは近代市民社会において端的に示されるように、主体的自由が極限にまで押し進められた社会である。ギリシアのポリスでは、いかに個人と共同体との美しき調和が見られようとも、真の意味での自由な社会は現れない。それは近代の哲学が自我を確立し、いくつかの社会革命を経て、真に国家から独立した個人が確立してこそ可能になる社会である。それゆえヘーゲルは「歴史の最終段階であるわれわれの世界、われわれの時代」(VPG. 524) という。

しかしながら近代は、たとえ歴史の最終段階に達しているにせよ、歴史の終わりを示すのではない。先に述べたように国家は下部構造としての市民社会や家族を内包し、その特殊性は国家という普遍を活動せしめる力となる。このことは近代国家といえども例外ではない。ヘーゲルは、その近代市民社会の矛盾を克明に描き出す。そこでの問題の原因となるのは、近代市民社会を歴史の最終段階にもたらしした主体的自由そのものである。個的な自我の確立と主体的自由の伸長は、社会の中での共同性を凌駕し、社会を原子論的個人の集合とする (PdG. 355)。またそれは諸個人の特殊欲求を増大させ、貧困と賤民、また労働の疎外をもたらし (PDR. §143, 242, 243, 244 u.s.w.)⁽⁵⁾。これらの問題

はまさしく近代市民社会が必然的に内包する矛盾であり、その内部での解決は不可能である (s.z.B. PdR. §243)。これらの問題は国家によって解決されねばならない⁽⁶⁾。

III. 実践の止揚，思弁の立場

以上のように近代の国家もまた改善の余地があり、歴史の審判を免れないことをヘーゲルもまた認める。というよりも同時代の誰よりもその問題点を的確に把握している。しかしこのことは新たな問題を生む。先に示したようにカントやルソーを批判するヘーゲルの立脚点は、自らが人倫の現実立つという自覚であった。その立場に立つてこそ、あるべきものを求めるのではなく、あるところのものを理解すべきことを主張し得たのである。しかし上でいわれたことはまさしく、あるところのものはあるべき人倫への途上にあるということを示している。そうするとヘーゲルもまたあるべきものを求める実践の立場に立たねばならない。それによって、カントと同様に、有限者の立場に立たねばならないはずである。

しかしヘーゲルは、あくまでもカント的な実践を拒む。なすべきことがあることはヘーゲルも認める。国家は改善されてきたし、これからも改善されなくてはならない。それでもなおかつヘーゲルは、有限の自覚に基づいた実践に定位することを拒否する。カントでは実践が重要な役割を果たす。というよりも哲学の全体が人間の道徳的实践に収斂する。それはしかし人間がもつ乗り越えがたい有限性の故であった。人間の認識は、超越的な対象に関しては蓋然的に留まるか仮象に陥らざるをえない。その蓋然性が正当であることは、実践をとおして道徳的法則によって承認されねばならない。なぜなら道徳的法則は人間が叡知界において適用することができる唯一の原理だからである。しかしその実践も目標に到達することはない。人間は実践の能力に関しても有限だからである。

最初に述べたように、ヘーゲルは、このような有限性の自覚に基づいた実践

への定位を、人間を疎外にもたらしものとして廃した。もちろんヘーゲルも、人間の実践を全く不必要なものとしたわけでは決してない。人間は、主体として自己の外部への働きかけを必要とする (PdR. §44, 45)。それは外物の占有取得であり、また陶冶としての労働でもある。そのような外部との関わりを通じて、他者と交わり、自己意識が確立されるのである。また周知のように歴史は世界史的個人によって動く。彼らが次の時代を予見することによって、時代が動き、新たな局面が展開されるのである。しかしこのようなヘーゲルの体系の中で意義を認められる人間の行為は、カントから見れば、真の意味での実践ではないであろう。外物を取得する者や労働する者は、あるべき人倫を目指して、社会変革的な目論見をもってそれをなすのではない。彼らは特殊的欲求の圏内で、自らの特殊な欲求を満たすためにそれをなす。世界史的個人にしても、視野に入っているのはせいぜい彼らの次の時代であり、歴史の目的を目指しているわけではない (VPG. 46)。彼らもやはり自己の特殊的欲求を満たすために行動するのである。どちらの場合にせよ、彼らの行為の結果が特殊的圏域を超えた影響をもつのは、ただ彼らの特殊が普遍に飲み込まれるときのみである。彼らが自ら普遍を求めて行為するのではない。それぞれの局面で普遍を提示する絶対者からの働きかけ（それは「神の見えざる手」という形を取るにせよ「理性の狡知」という形を取るにせよ）をまって初めて彼らの行為は全体にとって意味あるものとなる。つまり精神が続べる社会や歴史のメカニズムの枠内でのみ特殊は普遍と融合する。

以上のようなヘーゲルの態度は、社会的な実践に関してはなはだ及び腰であるかに見える。しかしながら現実には、その現実の中で行為し、生活する者にとって常に見渡しがたいものである。そこでは諸個人の特殊的欲求が錯綜を極め、自己が普遍を見だし、自己の実践の方向を定めうと思うのは幻想にすぎない。それをなし得ると思ひ、なそうとする者は、カントのように法則を直接的に無媒介にそのまま妥当させようとする者である。彼は単なる形式のみを示すだけで、何ら内容ある格率を提示しえない (PdG. 315 f.)。またその空虚な形式を実質であると強弁することによって、絶対的自由を主張し、恐怖をも

たらず。そのような試みは健全な生活を破壊し、社会に寄与しないどころかそれを害する。それは歴史が、そして現実がいやというほど示している。カント的な実践に対するヘーゲルの疑念は、決して故ないことでなく、歴史と社会の健全な観察によって支えられている。

したがってヘーゲルは、あくまで有限者の立場で実践に埋没することを拒否する。そのような実践は近代市民社会の問題点を解決するには無力である。むしろカントの哲学、物事を分別してやまない悟性的批判哲学がこの事態をもたらしたのである。また何よりもそれは学のなすべきことではない。

かくしてヘーゲルは思弁の立場に立つ。ヘーゲルにとって学のなすべきことは、神の理解にある。しかしむしろ神は絶対者として有限なる人間と対立する。その理解に至る道は閉ざされているかに見える。ここで有限と無限との隔絶に怯え、無限への接近をあきらめるならば、それはカント的な悟性哲学に留まることになる。それは有限を真に自覚することではなく、単に有限を絶対化し固定することである。それは無限を理解する道を自ら放棄し、悪無限の中に理性をつなぐことである。ヘーゲルはこのような悟性がもつ一面的な考え方を拒否し、理性的思弁をもって有限と無限との壁を乗り越えようとする⁽⁷⁾。

IV. 有限，無限，絶対者

思弁 (Spekulation) は、基本的には、観想である。しかしヘーゲルでは思弁は、常識つまり健全な悟性 (gesunder Menschenverstand) がもつ一面的で固定的な思考を止揚するものとして現れる。常識ないしは悟性も限られた局面では有効であり、「人間にとっての正当な立脚点であり、人間はここから出発すべき」(Diff. 30) である。また「常識によって人間は理性的に人生を切り抜ける」(a.a.o.s. 31) とされる。しかし常識は、主観と客観の対立、分離によって成り立つ悟性的思惟に基づいている。それは、直接的な知や感情に縛られているがゆえに、「絶対的なもの、聖なるものすら自らの客体として捉えようとする」(a.a.o.s. 33)。そのような捉え方は、カントの試みが示すように

挫折せざるをえない。

これに対し思弁の立場では、対立をそもそもその対立を統一する原理があってこそ可能になるものと見る。全く隔絶したものどおしの間には対立すら成り立たない。それは有限と無限の対立にしても同じことである。そして対立の両項に含まれる、対立間の移行や対立を解消する要素を把握する (Enz. §82)。このような思弁は有限者を絶対者の現象として捉える。有限者は、それ自体で、自立的に存在するわけではない。有限者の内に無限が顕現するからこそ、存在するのである。絶対者が有限者を創造するわけであるが、単に創造するだけでなく、つねに有限者に対して働きかける。その働きかけによって有限者は存在をえる。

それでは何故に絶対者が有限な被造物に働きかけるかといえば、それはそもそも何故に絶対者が有限者を創造したかという理由に関わる。ヘーゲルは、「神は有限者を欲する」(Rel. 191)という。無限なものが、有限者なしに単独である場合には、その無限性は相対化され、無限ではなくなる。有限との対比において無限は無限なのである。しかし有限者があったとしても、有限者と没交渉で、無関係に留まるならば、やはり無限は真の無限ではない。そのような無限は有限者によって限界づけられているからである。それゆえ無限者は自己を出て、自己を有限化し、自己を有限なものとして措定することによって自己の外に広がる真に無限なものとなる (Rel. 178)。自己を有限化することをヘーゲルは「自分自身の他者となる」と表現する。

「神は有限なものを他者として自らに対し措定する。それによって彼自身は自己の他者と、つまり有限者となる……。」(Rel. 191)

さらに被造物とはいえ、有限者は、絶対者に全く依存적であってはならない。それは自由で自立的な存在者でなくてはならない。全く絶対者に依存しているならば、それはもはや他者ではない。『精神現象学』の「主人と奴隷」が示すように、全く自立性をもたないものによる承認は意味をもたない⁽⁸⁾。したがって絶対者は有限者を自立させようとし、有限者はこの絶対者の運動をとおして無限への上昇を試みる⁽⁹⁾。神は有限なものへ働きかけ、その有限性を

自分自身へと止揚する。この運動、この神の自己への還帰においてこそ神は真に「生ける神」(Rel, 192)である。この運動こそが「真に存在し、理念であるもの」(ebenda)であり、つまりは世界である。それゆえヘーゲルはいう、「世界がなければ神は神ではない」(ebenda)と。

V. 「ここがロドスだ、ここで跳べ」(PdR. Vorrede)

以上のように思弁の立場に立ったヘーゲルは、世界を解明し、絶対者に至る。世界は神が自己へと還帰する運動であり、有限者はその途上にある絶対者自身である。まさに「神の子は人の子でもある。神的なものは特殊な形態をとって人間として現れる」(GCSch. 378)のである。人間は神人の内にある神性と人間性との合一を自らのものとして理解し、自覚せねばならない。この境位に立つてこそカント的な実践の立場は乗り越えられる。絶対者を理解することにおいて、人間は真に自己の有限を自覚しうるし、またそれを自覚することは同時に限界を超え出ることには他ならない。

さてヘーゲルは、世界を神が有限者に対して働きかける運動と理解した。神は世界に顕現する。その現れが有限者であるわれわれ人間であり、その人間を取り巻く「人間関係と人間生活の全体」(a.a.O. S. 374)、すなわち人倫である。ヘーゲルは、「国家を地上における神のごとくに敬わねばならない」(PdR. §272 Zu.)といい、「国家が存在することは地上における神の歩みである」(PdR. §258 Zu.)という。これらの言葉は、ヘーゲルの既存国家に対する迎合として批判的となってきた。しかしそう捉えるのが誤りであるのは明らかである。神は国家として現れ、還帰の道程を、しかも永い道程を歩む。そして人間もまた神の現れなのであり、ともにその道程を歩むのである。「理性的であるものは現実的であり、現実的であるものは理性的である」(PdR. Vorrede)。この言葉もまた同じ文脈で理解されるべきである。この世界は神の顕現であり、その意味で、これ以上に理性的なものはない。しかしもちろんこの世界を固定的なものとして捉える必要はない。やはりそれは還帰の途上に

あり、運動なのである。

神が世界に働きかける以上、有限者である人間もまたこの世界に働きかけねばならない。その際の原理は、超えがたい限界の彼岸にある統制的理念ではない。また手の届かぬ心の奥底から端的に命令を発する内なる絶対者でもない。無限、絶対者はすでにこの世界に現れているのであり、この世界の掟、人倫を原理とすればよいのである。なぜならわれわれはこの世界に生きているのだから。この世の外の原理は原理としての用をなさない。それはすでにアリストテレスがプラトンのアイデアを批判する際に明らかにしたことであった⁽¹⁰⁾。もちろん人倫は、何度もいうように、完成されたものではない。それは人間と世界との交互作用によって、完成へともたらされるより外はない。しかしそれはあくまでこの世界の内でなされねばならない。世界の外に立って、世界の外の原理でもってこの世界を完成させようとしても無駄である。それは「絶対的自由の恐怖」が示すとおりである。それゆえわれわれはここで跳ばねばならない。ここ以外にロドスはないのだから。

以上のような確信をもとに、ヘーゲルは人倫の真にあるべき姿を提示した。おそらく人はいうであろう、「それは単に形而上学的な概念を展開したにすぎない。現実を幾分かでもましにするには全く役に立たない」と。ヘーゲル自身も「ミネルヴァの梟は黄昏をまって飛び立つ」(PdR. Vorrede)という時、哲学の現実に対する無力さを認めているかのようなのである。しかしこれは決して諦めの表明ではない。哲学は一つの時代を締めくくる。それは時代を超えることはない。けれどもそのことによって次の時代の精神を準備するのである。そして哲学はその役目を果たし終える。世界が固定的でないのと同様に、哲学もまた固定的ではありえないのである。

註

ヘーゲルからの引用は文中の（ ）に示した。その際以下の略号を用いて書名を示した。ただしすべて Suhrkamp 版から引用した。

GCSch: Der Geist des Christentums und sein Schicksal.

Diff : Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie.
 PdG : Phänomenologie des Geistes.
 VPG : Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte.
 PdR : Grundlinien der Philosophie des Rechts.
 Enz : Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften 1.
 Rel : Vorlesungen über die Philosophie der Religion.

- (1) いうまでもないことだが、ヘーゲルはカントを批判するだけでなく、高く評価している点もある。カントの自由概念は、「自由のより高次の基盤」(PdR. §106)であり、自分で自分を規定することが自由であり(PdR. §27, 110 usw.)、それが法の根拠ともなる(PdR. §29, 30)のである。カントの問題意識を引き継ぎ、さらに発展させるのがヘーゲルの立場である。
- (2) 前期には愛という契機をもって真の自由が得られるとした。
- (3) ルソー『社会契約論』岩波文庫 P. 17.
 ヘーゲルはルソーについても批判するだけではない。ルソーが国家の本質を意志に見いだしたこと、また自由を何よりも重要視したことについては評価している。
- (4) s.z.B. A. v. Cieszkowski: Prolegomena zur Historiosophie, Felix Meiner, 1981, S. 8 f.
 チェシコフスキはヘーゲル左派の一人であるが、これ以外にもヘスやミシュレなども同様な見解を示している。
- (5) ヘーゲルの見解によれば、富の取得が偶然的である以上、必ず富の多寡が生じる。そして市民社会が正常に発展するとき、富の差は必然的に増大する。そこに貧困が生じるのであり、それゆえ市民社会において貧困は必然的である。また貧困がある一定のレベルに進むと(ただしこのレベルは客観的には規定できない)、社会性を全く欠いた、社会から疎外され、また社会に統合されることを望まなくなった賤民が生じる。
 労働の疎外に関しては、市民社会において増大する欲求により、労働が抽象化し、単純化するところにその原因を見た。
- (6) 実のところヘーゲルはこれらの問題を解決する策についてはあまり詳しく述べてはいない。このことをもってヘーゲルの哲学が未来に向いているのではなく、過去にのみ向いているとする批判もある。
 例えば、アヴィネリ『ヘーゲルの近代国家観』高橋良治訳、未来社、P. 359, 363
- (7) ヘーゲルは悟性という契機を全く捨て去るわけではない。悟性は否定性の契機として、絶対者が自己を有限化する際に有効とされる。
- (8) 座小田豊『精神と国家』、加藤尚武他編『講座ドイツ観念論』弘文堂、P. 301.

(9) 座小田豊，同所。

(10) アリストテレス『ニコマコス倫理学』岩波文庫，1096 b, 1097 a.

アリストテレスのアイデア論批判は，善が色々な意味で，すなわち複数のカテゴリーで問題になる以上，これらが無差別に同一視して共通な一者を抽出するのが不可能であると論じる。さらにたとえ善のアイデアがあったとしても，実在の彼方にある超越者は人間の実践の目標になりえないとする。

以下を参照。岩田靖夫『アリストテレスの倫理思想』岩波書店，P. 161.

——文学部助教授——